Zu der

öffentlichen Prüfung

der Zöglinge

der Realschule erster Ordnung

zu Perleberg,

Dienstag, den 8. April 1862,

im

Gesang-Lokale der Anstalt,

laden ehrerbietigst und ergebenst ein

Director und Lehrer der Anstalt.

Inhalt:

1) Die dialektische Ableitung der Grundbegriffe in Plato's Sophistes und ihr Zusammenhang mit Plato's übriger Lehre. Vom Lehrer Schieferdecker.

2) Schulnachrichten. Vom Director.

Perleberg.

Druck von Friedrich Jacobson.

van Heusde legt, gewiß mit Unrecht, das Hauptgewicht auf die dialektische Kunst, mit der Plato das Wesen des Sophisten ausfindig macht, indem er der Ansicht ist, daß der Sophistes hauptsächlich bezwecke, ein großes Beispiel, ein Meisterstück der cernendi jungendique methodus vorzuführen. Vergl. dessen In. phil. Plat. vol. 2, pars 2, p. 104 sqq.

Für Socher sind die kleinlichen Begriffsspaltungen ein Grund zur Verwerfung des Gespräches. Es stimmt indeß diesem Verwerfungsgrunde, so wenig wie den übrigen, welche er vorbringt, irgend Jemand bei. Diese Manier, durch fortgesetzte Eintheilung den Begriff eines Gegenstandes zu finden, die Dichotomie, entspricht durchaus der ächt platonischen Dialektik. Freilich ist die Anwendnng derselben hier in manchen Stücken eine scherzhafte, aber, wie Susemihl meint, gerade dadurch, daß Plato ihr einen scherzhaften Anstrich leiht, hält er ihre Würde für ernste Dinge aufrecht. Auf das Scherzhafte in diesen endlosen Classificationen haben vor Susemihl namentlich Schleiermacher und Steinhart aufmerksam gemacht. Es ist nicht zu verkennen, daß wir hier gewissermaßen eine dem Gegenstande entsprechende komische Uebertreibung der ebenfalls von dem doppelten Grundgesetze der Theilung des Allgemeinen in seine besondern Arten und der Zusammenfassung des Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen ausgehenden Dialektik Plato's vor uns haben.

Der Bau des Gespräches ist sehr ansprechend und kunstvoll: die Untersuchung über den Sophisten ist gleichsam der Rahmen, der das Ganze umfaßt; als ein Höheres entsteht die Untersuchung über das Nichtseiende, mit welcher der innere, mehr philosophische Theil des Gespräches anfängt und endet; diese umschließt endlich den innersten Kern, welcher das Bedeutendste, das Höchste enthält, was der Sophistes uns bietet. Es entsteht nämlich in den Erörterungen über das Nichtseiende die wichtige Frage nach der Gemeinschaft der Begriffe, und es wird von den Hauptbegriffen der Philosophie gehandelt, insbesondere vom Seienden, dem Objecte aller Wissenschaft.

Steinhart macht darauf aufmerksam, daß die beiden Haupttheile des Gespräches durch das von der Jagd hervorgenommene Bild eng mit einander verknüpft werden. Es wird auf den Sophisten Jagd gemacht, um ihn wie in einem Netze einzufangen. Das ersehnte Wild entschlüpft aber immer wieder, bis es schließlich gelingt, es gefangen zu nehmen. Während der Jagd werden wichtige Begriffe gefunden, was der höchste Gewinn ist, den dieselbe uns bringt.

„Das ganze Gespräch", sagt Schleiermacher, „gleicht einer köstlichen Frucht, von welcher ein rechter Kenner auch die äußere Umgebung gern mit genießt, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigenthümlichen Geschmack desselben zu schaden."

Indem nun die Untersuchung über das Wesen der Sophistik den Anfang und Schluß bildet, und die kritische und dialektische Behandlung der Grundbegriffe der Philosophie in drei Theile zerfällt, theilt sich das Gespräch in fünf Abschnitte.

Der erste Abschnitt (— 236 D) enthält vorläufige Definitionen der Sophistik.

Im zweiten Abschnitte (— 245 E) zeigt es sich, daß es gleich schwer ist, das Sein und das Nichtsein klar zu definiren. Es werden die alten naturphilosophischen Systeme sowie der Eleatismus einer Kritik unterworfen, und es wird zunächst als der wesentlichste Mangel beider Schulen nachgewiesen, daß sie von einem Grundbegriffe ausgingen, den sie nur voraussetzten, aber nicht verstanden und noch weniger dialektisch zu entwickeln vermochten, nämlich vom Begriffe des Seins.

Im dritten Abschnitte (— 254 B) wird eine Vermittlung nicht nur des Gegensatzes des Herakleitos und Parmenides, sondern auch des noch tieferen zwischen Materialismus und Idealismus gefunden,

und die Idee eines unbedingten, aber nicht starren und alle Bewegung und Vielheit ausschließenden Seins als das höchste Princip aller wahren Philosophie geltend gemacht, womit der Höhepunkt des Gespräches erreicht ist.

Im vierten Abschnitte (— 264 B) wird hauptsächlich, nach Anleitung der ächten philosophischen Dialektik, von den fünf Grundbegriffen gehandelt.

Im fünften Abschnitte kehren wir wieder zu unserem Sophisten zurück, welcher endlich in befriedigender Weise definirt wird.

Der Sophist wird uns in mannichfacher Gestalt vorgeführt, erstlich als Jäger (νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής), dann als Handelsmann (ἔμπορός τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα — κάπηλος — αὐτοπώλης), drittens als ein Wortkämpfer (der zum Gelderwerb die τέχνη ἐριστική ausübt), viertens als Einer, der sich auf die „elenktische" Kunst versteht, indem er die Seele durch Widerlegung ihrer gedankenlosen Vorstellungen von der Unwissenheit befreit (δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασι περὶ ψυχὴν καθαρτής), welche letzte Definition freilich mehr als zweifelhaft war. Nachdem nun hiermit die größte Annäherung zwischen dem Sophisten und Philosophen stattgefunden hat, treibt die folgende Definition den Gegensatz auf die höchste Spitze. Diese geht aus von der Bezeichnung des Sophisten als eines Künstlers im Streitgespräch (ἀντιλογικός 225 B). Auch wurde gesagt, daß er darin ein Lehrer für Andere werde. Σκοπῶμεν δή, περὶ τίνος ἄρα καὶ φασὶν οἱ τοιοῦτοι ποιεῖν ἀντιλογικούς. Der Sophist behauptet nun, er könne Andere über Alles streiten lehren, er wisse und verstehe also Alles. Dies ist aber unmöglich, und es ist klar, daß er nur den Schein eines umfassenden Wissens um sich verbreitet. δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται (233 C).

Zuletzt wird die Sophistik hingestellt als eine Unterart der τέχνη εἰδωλοποιική. Diese nämlich zerfällt in die εἰκαστική, die ebenbildnerische Kunst, und die φανταστική, die trugbildnerische.

Die Sophistik erscheint als eine τέχνη φανταστική.

Gleichwie der, welcher vorgiebt, Alles machen zu können, durch gleichnamige Nachbildungen (μιμήματα) des Wirklichen vermittelst der Malerkunst unnachdenkliche Knaben täuscht — so giebt es auch eine ähnliche Kunst in Worten, durch welche Solche, die dem wahren Wesen der Dinge noch ganz fern stehen, mit Worten bezaubert werden können, indem man ihnen gesprochene Schattenbilder (εἴδωλα λεγόμενα) von Allem vorführt. Diese gelten ihnen als wahr und der, welcher sie ihnen vorspricht, als der Weiseste. Die Meisten aber von denen, welche dergleichen in ihrer Jugend anhören, verwerfen jene εἴδωλα oder τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα, wenn sie im reiferen Alter den Dingen näher treten und genöthigt werden, die Dinge zu nehmen, wie sie sind. Der Sophist nun gleicht gar nicht den Künstlern, welche wirkliche Ebenbilder der Gegenstände (εἰκόνες) erzeugen, indem sie des Urbildes Verhältnisse in Länge, Breite und Tiefe und die Farbe beibehalten, sondern denen, welche den bloßen Schein einer Aehnlichkeit, bloße Trugbilder (φαντάσματα) vorführen. Der Sophist entwickelt in seinen Reden nicht die Wahrheit der Dinge, sondern nur den trügerischen Schein der Wahrheit, steht also in schroffem Gegensatze zum Philosophen. Hier stoßen wir auf einen Widerspruch.

Schein und Trugbild ist Etwas, was wirklich ist und doch nicht ist, was es zu sein scheint. Trugbild, Falsches, Unwahres (ψευδῆ) ist = Nichtseiendes. Was nun überhaupt in der Welt nicht existirt, darüber kann auch nicht geredet werden, folglich wäre ψευδῆ λέγειν eine Unmöglichkeit. Dagegen ist einzuwenden: es wird ja vielfach im Leben Falsches geredet. Da nun das, worüber man spricht oder was man meint, doch irgendwo und irgendwie sein muß, so müssen wir annehmen, daß auch Nichtseiendes irgendwie sei.

τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι, τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν.

Kann man ein Nichtseiendes als seiend setzen? oder steht etwa Nichtseiendes und Seiendes in absolutem Gegensatz, so daß sich Beides nicht vereinigen läßt?

So wird die Untersuchung über den Sophisten unterbrochen und geht über zu höheren und weiter greifenden Erörterungen über das Wesen des Nichtseins und des Seins, womit sich der zweite Abschnitt (— 245 E) beschäftigt. [1])

Der „große" Parmenides sagt:

οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇς, εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Es ist also nach seiner Lehre nur das Seiende, das Nichtseiende ist nicht. Das Seiende und das Nichtseiende steht in schroffem Gegensatz und ist gleichsam durch eine unübersteigliche Kluft geschieden. Nach Parmenides kann weder das Nichtseiende dem Seienden, noch das Seiende dem Nichtseienden beigelegt werden.

Demnach kann das Nichtseiende dem Etwas (τί) — denn dies ist ja ein Seiendes — nicht beigelegt werden. Wer nun Etwas sagt, sagt nothwendig ein Etwas. Wenn man also nicht einmal von „etwas Nichtseiendem" reden kann, so kann man ganz und gar nicht davon reden. Thut es aber Jemand, so redet er zwar, redet aber Nichts, oder vielmehr: derjenige, welcher sich unterfängt, das Nichtseiende auszusprechen, der redet gar nicht. οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ' ἂν ἐπιχειρῇ μὴ ὂν φθέγγεσθαι.

Ferner kann dem Nichtseienden auch keine Zahl, die ja doch unter das Seiende gehört, beigelegt werden, so daß man es also weder in der Einzahl noch in der Mehrzahl aussprechen, weder Nichtseiendes noch Nichtseiende sagen dürfte. Da es nun nicht anders gedacht oder ausgesprochen werden kann als in Verbindung mit einer Zahl, also mit Seiendem, so ist das Nichtseiende undenkbar und unaussprechbar.

Hier haben wir einen entschiedenen Widerspruch, denn bei dergleichen Behauptungen muß man ja immer das Nichtseiende, in der Einzahl oder Mehrzahl, nennen, muß ihm daher eine Zahl, d. i. ein Seiendes, beilegen. Bei einem absoluten Gegensatze des Seins und des Nichtseins, wenn also das Nichtsein undenkbar ist, kann nur Seiendes, d. i. Wahres, Gegenstand eines Urtheils sein, und die Bildung unrichtiger Urtheile ist hiernach unmöglich. Jedes falsche Urtheil beruht ja auf einer Verwechslung des Seienden mit dem Nichtseienden (es stellt Nichtseiendes vor, entweder daß das Nichtseiende ist oder daß das Seiende nicht ist), welche nur möglich ist, wenn beide Begriffe relativ sind. Findet diese Relativität nicht statt, so ist auch zwischen einem Philosophen und einem Sophisten kein Unterschied. Ueberhaupt liegt der Widerspruch in dem Parmenideischen Satze klar zu Tage. Denn wer das Nichtseiende zum Gegenstande auch nur eines negativen Urtheils macht, für den ist es doch schon ein denkbarer Begriff, nicht mehr das abstracte, bestimmungslose Nichts.

Die Aufgabe ist, diesen Widerspruch zu lösen. ἀναγκαῖον, βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ. Es ist also eine Untersuchung über die gegenseitige Beziehung des Seins und des Nichtseins anzustellen.

---

[1]) Die drei mittleren Abschnitte haben angeblich nur den Zweck, zu untersuchen, ob es einen ψευδὴς λόγος und eine ψευδὴς δόξα gebe. Sobald dies bewiesen wird, ist der Sophist gefangen, die unterbrochene Definition wird wieder aufgenommen, und das Gespräch eilt seinem Ende zu.

Zunächst wird vom Sein auf dem Wege der historischen Kritik gehandelt und bewiesen, daß weder der abstracte Monismus der Eleaten noch der Dualismus der Naturphilosophen in ihrer Einseitigkeit haltbar seien.

Die Eleaten, von Xenophanes an „und noch früher", nahmen nur ein einziges Sein an. „Alles ist Eins."

Andere nahmen ein dreifaches oder auch ein zweifaches Grundwesen oder Sein an. Bei dem dreifachen ist zunächst an alte Kosmogonien zu denken, z. B. an die s. g. Orphische Kosmogonie, wohl auch an die ionischen Physiologen, die einen Grundstoff und zur Ableitung daraus zwei ursprüngliche entgegengesetzte Functionen annahmen, [1]) wie Anaximandros und Anaximenes, von denen jener die Theorie der Mischung und Scheidung (σύγκρισις und διάκρισις), dieser die der Verdichtung und Verdünnung aufstellte.

Bei der Zweiheit ist zunächst an Archelaos zu denken. [2]) Noch Andere, wie Herakleitos von Ephesos und Empedokles — Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες Μοῦσαι — strebten bereits, indem sie Einheit zugleich mit der Vielheit annahmen, nach einer Vermittlung jener Gegensätze.

Werden zwei Principien, etwa θερμόν und ψυχρόν, angenommen, so setzt man entweder keins von beiden mit dem Sein identisch, das Sein also als ein Drittes außer jenen beiden, so daß man eine Trias von Principien annehmen würde, θερμόν, ψυχρόν und τὸ ὄν, oder man legt einem von beiden das Sein bei, womit man wieder auf die Annahme eines einzigen Ursein zurückkäme, sofern ja in diesem Falle das andere Princip als nichtseiend gesetzt würde, oder endlich drittens, man legt beiden gleichmäßig das Sein bei: dann haben wir ebenso statt der Zweiheit eine Einheit, da das Sein in sich nicht gespalten werden kann.

Bei der ersten dieser drei Annahmen wird offenbar beiden Principien das Sein entzogen, und ebenso kann man von dieser Beweisführung auf die Dreiheit von Principien die Anwendung machen, welche ausdrücklich zu bezeichnen Plato für überflüssig hält.

Jedenfalls führt der Standpunkt der Vielheit auf die Einheit des Seins zurück, und unverkennbar wird dem eleatischen Systeme der Vorzug vor den übrigen gegeben.

Aber auch dieses ist nicht frei von Mängeln. Es wird bewiesen, daß dasselbe die Vielheit, zunächst die Zweiheit, in sich enthält.

1) Die Eleaten sagen: das All ist Eins, ein Seiendes. Das Nämliche, was sie Seiendes nennen, nennen sie auch Eins: also haben sie (nach der Weise der Megariker) zwei Namen für dieselbe Sache. Zwei verschiedene Namen aber zu setzen, denen nicht auch zwei Begriffe entsprechen, ist absurd. Wollte man nun der Weise der Megariker folgen und die Ausdrücke Eins und Sein überhaupt nicht als Begriffe, sondern als bloße Namen für ein und dasselbe nehmen, so würde man es am Ende nur noch mit Namen der Namen, also mit inhaltleeren Formeln zu thun haben. Demnach enthält das eleatische eine Seiende eine Zweiheit.

2) Parmenides legt dem Seienden die Bestimmung der Totalität (ὅλον) bei, indem er es als kugelgestaltig beschreibt.

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.

---

[1]) Brandis, Gesch. d. gr.-r. Phil. 2, 1, 210.

[2]) Diog. L. 2, 16 (bei Stallbaum) ἔλεγε δύο εἶναι αἰτίας γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν. vergl. Susemihl, die genetische Entwicklung der plat. Phil. 1, 295.

Als ὅλον hat das Seiende Theile, folglich eine Vielheit. Wenn nun auch dem, was Theile hat, die Einheit in Beziehung auf die Gesammtheit seiner Theile zukommen kann, so kann es doch das Eins selbst, τὸ ἓν αὐτό, nicht sein. Das wahre Eins muß vollkommen untheilbar sein.

Es zeigt sich also eine neue Schwierigkeit; dieser zu entgehen sind zwei Möglichkeiten. Entweder: das Ganze ist für sich, unabhängig vom Sein. Dann ist aber das Sein nicht mehr das volle Sein, sofern es der Totalität ermangelt. Denn wenn das Sein nicht Alles, was ist, umfaßt, so ist es eben nicht das vollkommene, einige Sein. Das Seiende würde beziehungsweise nichtseiend sein. Uebrigens hätten wir so auch wieder statt der Einheit einen Dualismus zweier Principien, des Seins und der Totalität. Oder: das Ganze, die Totalität, ist nicht — dann haben wir, sofern das Seiende der Totalität entbehrt, wieder den vorigen Fall. Der Begriff des Seins selbst ist aufgehoben.

Auch giebt es demgemäß gar kein Werden. Denn das Gewordene ist immer ein Ganzes. Giebt es nun kein Ganzes, so existirt auch nichts Gewordenes — ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὖσαν δεῖ προςαγορεύειν.

Also unermeßliche Schwierigkeiten erheben sich für den, welcher sagt, das Seiende sei zweierlei oder auch nur eins. Und es ist nicht leichter zu sagen, was das Seiende ist, als was das Nichtseiende. — Der wahre Begriff des Seins ist noch nicht gefunden.

Aus dem Gegensatze der ionischen Naturphilosophie und des Eleatismus, bei deren Kritik vorzugsweise nur die numerische Differenz, Einheit und Vielheit, ins Auge gefaßt wurde, entwickelt sich im dritten Abschnitte (— 251 A) der weit tiefere Gegensatz des Materialismus und des falschen Idealismus. Die Naturphilosophie der ionischen Schulen hatte einen entschiedenen Hang zum Materialismus, über welchen sich allerdings Herakleitos und Empedokles [1]) und noch entschiedener Anaxagoras, der das Princip des νοῦς aufstellte, zu erheben versuchten. Später aber trat derselbe, namentlich in der Lehre der Atomiker, offen zu Tage. Der bei Parmenides im Keime vorhandene Idealismus nahm bei den Megarikern die falsche Richtung, daß sie nur in wenigen selbstgeschaffenen, weder unter einander systematisch verbundenen noch zur Erscheinungswelt in irgend einer Beziehung stehenden Ideen das wahrhafte Sein fanden und so zwischen Idee und Erscheinungswelt eine unübersteigliche Kluft befestigten. [2])

Plato erstrebt nun eine Vermittlung beider Parteien, indem er sie zu dem Begriffe des Seins zu erheben sucht, in welchem allein der Gegensatz eine Ausgleichung finden kann.

Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφιςβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

Die Materialisten sagen: nur das ist, woran man sich stoßen und was man betasten kann, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι.

Dagegen können sie nicht umhin, Folgendes einzuräumen: es giebt sterbliches Lebendiges, θνητὸν ζῶον = σῶμα ἔμψυχον. Die Seele aber gehört unter das Seiende. Ferner: die eine Seele ist gerecht, und zwar durch die Anwesenheit der Gerechtigkeit, die andere ungerecht durch die Anwesenheit des Gegentheils u. s. w. Da nun, was bei Einem anwesend und abwesend sein kann, Etwas ist, so ist Gerechtigkeit, Vernünftigkeit u. dgl. Demnach giebt es eine Seele und auch Gerechtigkeit, Vernünftigkeit u. dgl. — dies Alles ist nicht sichtbar und nicht greifbar. Wenn nun auch die Materialisten consequent genug wären, die Seele für etwas Körperliches zu halten, so müssen sie doch wenigstens zugeben, daß Gerechtigkeit, Vernünftigkeit u. dgl., obwohl unkörperlich, doch sind.

---

[1]) 242 E, wo von den Μοῦσαι συντονώτεραι und μαλακώτεραι die Rede ist. vergl. Stallbaum z. d. St.

[2]) Unter den εἰδῶν φίλοι sind die Megariker zu verstehen, worauf schon Schleiermacher aufmerksam gemacht hat.

Also ein Theil des Seienden ist unkörperlich.

Was nun dem Körperlichen und dem Unkörperlichen gemeinsam ist, in Beziehung worauf wir Beidem das Sein beilegen, das macht das Wesen des Seins aus. Demgemäß lautet die vorläufige Definition des Seins:

Alles das ist wirklich, was die Kraft (δύναμις) besitzt, sei es, ein Anderes zu irgend Etwas zu machen (auf ein Anderes einzuwirken), sei es, auch nur das Mindeste von dem Allergeringsten zu leiden, wenn auch nur einmal (die unbedeutendste Veränderung von dem Allergeringsten zu leiden). Kurz: nur das ist wirklich, was die Kraft hat, Eindrücke hervorzubringen oder aufzunehmen, was zu wirken oder zu leiden vermag. Das Seiende ist wesentlich nichts Anderes als Vermögen, Kraft (δύναμις) τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Doch nur vorläufig — ἴσως ἂν εἰς ὕστερον ἕτερον ἂν φανείη.

Die Ideenfreunde (οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι) sagen: nur gewisse, mit dem Denken zu erfassende, unkörperliche Ideen sind, machen das wahrhafte Sein aus, den Körpern dagegen ist nur ein bewegliches Werden (γένεσις φερομένη τις) beizulegen. Das Sein (οὐσία) verhält sich immer auf dieselbe Weise, das Werden (γένεσις) bald so und bald so. Es ist Beides, das Sein und das Werden, gesondert von einander.

Aber so scharf sie auch die Sphäre des reinen Seins, die Ideen, von der Welt des Werdens und der Erscheinung trennen mögen, so müssen sie doch im Menschen eine Berührung beider Welten anerkennen: der Körper hat vermittelst der Wahrnehmung (δι' αἰσθήσεως) Gemeinschaft mit dem Reiche des Werdenden, der Geist hat durch die Erkenntniß (διὰ λογισμοῦ) Gemeinschaft mit dem Sein. Was bedeutet nun dieses Gemeinschafthaben (κοινωνεῖν) anders als ein Zusammentreffen Beider, so daß das Eine auf das Andere wirkt oder die Wirkung des Andern erleidet oder Beides? — Wogegen die Idealisten behaupten: dem Werden ist das Vermögen eigen, zu leiden und zu thun, dem Sein aber kommt keins von Beidem zu (auch ganz im Widerspruch mit der obigen Definition: nur das ist, was die Kraft hat, Eindrücke hervorzubringen oder aufzunehmen). Gegen diese Behauptung ist einzuwenden: Die Seele erkennt, das Sein (οὐσία) wird erkannt. Da nun das Erkennen ein Thun, eine Thätigkeit ist, so leidet das Erkanntwerdende nothwendigerweise. τὸ γιγνώσκειν — ποίημα, τὸ γιγνώσκεσθαι — πάθος. Wird demnach das Sein erkannt, so leidet es und wird bewegt, sofern das Leiden einem durchaus Ruhenden nicht beigelegt werden kann. Der Consequenz halber müßten die Idealisten läugnen, daß das Sein erkannt werde und daß die Seele erkenne, da sie von dieser ja sagen, sie habe allein mit dem Sein Gemeinschaft.

Nach dieser Läugnung wäre das wahrhaft Seiende ohne Bewegung, ohne Leben, ohne Seele, ohne Vernunft. ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα . . μηδὲ ζῆν αὐτὸ (τὸ παντελῶς ὄν) μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; Es ist nun einleuchtend (und wird zum Ueberfluß von Plato im Einzelnen nachgewiesen), daß von diesen vier Begriffen — Bewegung, Leben, Seele, Vernunft — der eine den andern voraussetzt: wenn einer nicht ist, sind sie alle nicht; umgekehrt, wenn einer ist, sind sie alle. Da die Idealisten die Existenz einer Seele annehmen, so ist auch Bewegung, Leben und Vernunft.

1) Dem vollkommenen Sein ist Bewegung beizulegen. Existirte dieselbe nicht, so gäbe es auch keine Erkenntniß, keine Seele — wenn Alles unbewegt stillstände, könnte Niemand von irgend etwas Verstand (νοῦς) haben. Man muß daher vielmehr Bewegen so gut wie Bewegtwerden für seiend erklären oder, was dasselbe sagt, dem Sein beilegen.

2) Ebensowenig darf das vollkommene Sein der Ruhe entbehren. Wäre es in immerwährender Bewegung, so gäbe es auch keinen νοῦς. Denn das „auf gleiche Weise, ebenso, in derselben Beziehung“

findet mit Ruhe statt. τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡςαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν; d. i.: das Sein muß in der Bewegung doch immer bei sich und muß sich selber gleich bleiben, weil es sonst wiederum der Erkenntniß nicht Stand halten würde, es also keine Erkenntniß gäbe. καὶ μὴν πρός γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὃς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ἰσχυρίζηται περί τινος ὁπῃοῦν.

Die einseitigen Lehren der Idealisten, des Parmenides und der Megariker, und der Naturphilosophen, insbesondere des Herakleitos, sind also widerlegt. Die Idealisten nämlich werden in zwei Classen getheilt, je nachdem sie nur eine oder viele Ideen annehmen. Unter jenen sind die älteren Eleaten zu verstehen, in deren Einheit Plato mit Recht ein ganz ideelles Princip erkennt. Parmenides, das Haupt der eleatischen Schule, sagte: das All (= das Eins) ist unbewegt; die Megariker, der jüngere Nachwuchs der Eleaten: πολλὰ εἴδη machen das wahrhafte Sein aus, und zwar sind dieselben unbewegt; Herakleitos: Alles ist in unaufhörlicher Bewegung, in einem ewigen Flusse begriffen (πάντα ῥεῖ).

Bei der Kritik des Materialismus wurde die δύναμις als das Wesen des Seins aufgestellt. Es wurde behauptet, ein Sein könne nicht ohne eine Kraft gedacht werden, welche bald als thätige Wirksamkeit, bald als leidende Empfänglichkeit sich kundgebe. Diese dynamische Ansicht von der Natur war schon ein Uebergang vom rohesten Materialismus zu einer geistigeren Weltanschauung. „Denn aus der starren, bloß den Gesetzen der Mechanik gehorchenden Körperwelt", wie Steinhart sich ausdrückt, „kann das Dasein einer Kraft nicht erklärt werden." Die δύναμις gehört schon zu der Sphäre des Unkörperlichen und Unsichtbaren.

Hier haben wir bereits ein Sein in einem höheren Sinne erreicht, das vollkommene Sein (τὸ παντελῶς ὄν), das Sein der Ideen, welches Ruhe und Bewegung, letztere im activen wie im passiven Sinne, vereinigt. Es ist nicht unbewußte, blinde Kraft, aber auch nicht eine bloße Abstraction, sondern es ist ein denkendes, lebendes, rastlos sich bewegendes und wirkendes, in seiner Bewegung aber ruhig bei sich verharrendes und durch seine Wirksamkeit sich nie veränderndes Sein. Das wahrhaft, vollkommen Seiende sind nun die Ideen, welche „nicht bloße Begriffe und subjective Gedanken, sondern objective Realitäten und Kräfte und substantielle Einheiten" [1]) sind, alles Dasein durchdringend und nach ewigen Vernunftgesetzen thätig.

Die durch das Denken und Erkennen vermittelte Gemeinschaft der Seele mit den Ideen setzt eine Wechselwirkung beider voraus, da in dem Acte des Erkennens immer Subject und Object, Erkennendes und Erkanntes, auf einander wirken. Darum kann die Idee als Gegenstand des Erkennens nicht ohne Wirksamkeit gedacht werden; als Wirkendes hat sie Leben und Bewegung, und weil sie von dem denkenden Geiste als ein ihm Verwandtes erkannt wird, muß sie auch Vernunft haben. Es ist also ganz klar, warum den Ideen sowohl Ruhe als Bewegung beizulegen ist — bei dem starren Sein des Parmenides wie bei der ewigen Bewegung des Herakleitos könnte kein Denken stattfinden. Ueberhaupt wird durch die Bewegungstheorie der Begriff des Seins aufgehoben, und es kann doch ein vernünftiges, denkendes Wesen nur als fortwährend sich selbst gleich gedacht werden.

So sind denn die Einseitigkeiten der eleatischen und heraklitischen Schule überwunden, indem beide Richtungen durch das Princip des reinen Seins vermittelt werden, welches, über den Gegensätzen — Ruhe und Bewegung — stehend, beide gleichmäßig umfaßt und zugleich ein bewegtes und ruhendes ist.

---

[1]) Vergl. Steinhart a. a. O. S. 561. Anm. 42.

Wie ist es aber denkbar, daß das vollkommene Sein beide entgegengesetzte Bestimmungen, Ruhe und Bewegung, in sich enthalten kann, ohne daß dadurch der absolute Widerspruch selbst auf das höchste Princip hinübergetragen wird?

Hierüber giebt der vierte Abschnitt (— 264 B) Aufklärung.

Ruhe und Bewegung, obwohl einander durchaus entgegengesetzt, sind auf gleiche Weise, womit wir weder sagen, daß beide bewegt werden, noch daß beide ruhen. Das Seiende ist auch nicht Ruhe und Bewegung zusammengenommen, sondern ein ἕτερον τούτων. Ein Drittes also ist das Seiende, Beides, Ruhe und Bewegung, umschließend. Das Seiende als solches steht weder still noch bewegt es sich. Wenn aber Etwas sich nicht bewegt, so ruht es doch, und wenn Etwas nicht ruht, so bewegt es sich doch. Trotzdem wird behauptet, das Seiende sei ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων. Diese Schwierigkeit kann allein durch die Dialektik, die Lehre von der Verknüpfung der Begriffe, beseitigt werden.

Mit welchem Rechte können wir ein und dieselbe Sache mit vielen Namen benennen? Wir sagen nicht bloß von einem Menschen, daß er ein Mensch ist, sondern legen ihm noch unzählige Eigenschaften bei, indem wir sagen: er ist groß, gut, schön u. dgl. Wir setzen Eins — und dann wiederum Vieles. ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν κτλ. Damit deutet Plato namentlich hin auf die Megariker. Diese, wie auch Antisthenes[1]), läugneten die Möglichkeit der Verknüpfung verschiedener Begriffe und glaubten demgemäß auch keinem Subjecte ein von demselben verschiedenes Prädicat beilegen zu dürfen. „Eins", behaupteten sie, „kann nicht Vieles, Vieles nicht Eins sein. Man kann nicht einen Menschen gut, schön u. s. w. nennen, „sondern das Gute gut und den Menschen Mensch." Sie ließen also nur identische, keine synthetischen Urtheile gelten. Diese Ansicht aber, welche, statt die Begriffe harmonisch zu verknüpfen, sie trennte und in jeder logischen Verschiedenheit einen unvereinbaren Gegensatz erblickte, war die Hauptquelle der sophistischen Dialektik. Gesetzt nun, es findet gar keine Gemeinschaft der Begriffe statt, so haben auch Ruhe und Bewegung keinen Theil am Sein, sie sind also nicht. Und doch verknüpfen sowohl die, welche das All bewegen, wie Herakleitos, als auch die, welche es als Eins still stehen lassen, wie Parmenides, und die, welche das Seiende in der Gestalt von Ideen (κατ' εἴδη) immer ruhen lassen, die Megariker, unwillkürlich Verschiedenes mit einander, da sie ja Bewegung und Ruhe für wirklich erklären, ihnen also das Sein als Prädicat beilegen. Auch die Naturphilosophen, welche von Mischung und Scheidung verschiedener Elemente reden, wie Anaximandros und Empedokles, halten Verschiedenes für vereinbar. Endlich sind die, welche die Gemeinschaft der Begriffe läugnen, im Widerspruche mit sich selbst, da sie ja vermöge der bloßen Copula den Begriff des Seins, ebenso auch den der Identität mit sich selbst (καθ' αὑτό) und Verschiedenheit und durch die Ausschließung aller andern Urtheile auch den der Negation (χωρίς) fortwährend in ihren Reden herbeiziehen und diese Begriffe mit andern verknüpfen. Somit wäre die Ansicht, daß gar keine Gemeinschaft unter den Begriffen stattfinde, als eine bodenlose nachgewiesen. Die zweite Möglichkeit ist die, daß Alles der Gemeinschaft mit einander fähig ist. Hiernach ließen sich entgegengesetzte Begriffe verknüpfen: die Bewegung könnte ruhen, die Ruhe bewegt werden — so daß also der Satz des Widerspruchs aufgehoben wäre. Es bleibt die dritte: Einige Begriffe sind der Gemeinschaft fähig, andere nicht.

Die Dialektik nun ist es, welche darüber belehrt: ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται, und auch darüber, ob es solche Begriffe giebt, welche gar Nichts hindert, mit allen andern

[1]) Nach Susemihl enthält der Ausdruck ὀψιμαθέσι eine Anspielung auf den Bildungsgang des Antisthenes, welcher erst in vorgerückten Jahren in die Schule des Sokrates überging.

in Verbindung zu treten, und andererseits solche, die durchgängig der Trennung Ursache sind. Die Aufgabe des Dialektikers ist, zu untersuchen, in wiefern die Begriffe der Verknüpfung fähig oder unfähig sind, und die Ursache von Beidem zu beurtheilen — oder: er hat die Sonderung der Begriffe nach Gattungsbegriffen vorzunehmen, d.i. immer die derselben Gattung angehörigen Begriffe von den übrigen genau zu scheiden. Denn nur die derselben Gattung angehörigen Begriffe lassen sich verbinden, und das Viel oder Wenig bei dieser Verbindung beruht auf dem größern oder geringern Reichthume der Gattung an Arten. τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτόν κτλ. Das Verfahren der Dialektik ist im Wesentlichen ein zweifaches: [1])

1) Die Auflösung des Allgemeinen in das Besondere oder die Theilung des Gattungsbegriffs in seine Artbegriffe, so daß jener sich, obgleich diese alle selbständig bleiben, doch durch sie alle hindurchzieht (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην).

2) Die Zusammenfassung der niederen Begriffe zum höheren, sie gleichsam umschließenden Begriffe (ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας).

Beide Seiten des Verfahrens müssen einander durchdringen und ergänzen. Einige Begriffe nun haben Gemeinschaft mit einander, andere nicht, einige mit wenigen, andere mit vielen, noch andere mit allen. Die Begriffe, welche als Gegensätze einander ausschließen und deren Verbindung zu einem synthetischen, bejahenden Urtheile nicht möglich ist, können durch einen höheren dritten Begriff vermittelt werden, was sich an der Vermittlung der Ruhe und Bewegung durch das Sein darthun läßt.

Durch die Anwendung der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe auf das Verhältniß der fünf Hauptbegriffe, nämlich des **Seins** und der beiden Begriffspaare, Ruhe und Bewegung, Selbiges (Identität) und Verschiedenes, wird dasselbe schließlich in das gehörige Licht gesetzt, und so wird denn die ursprüngliche Untersuchung über Sein und Nichtsein in völlig befriedigender Weise zum Ziele geführt.

Ruhe und Bewegung, obwohl einander durchaus entgegengesetzt, sind, weil sie Gemeinschaft haben mit dem Begriffe des **Seins**, so daß sich die scharfe Trennung des Gegensatzes ausgleicht.

Jeder der drei Begriffe, Sein, Ruhe und Bewegung, ist identisch mit sich selbst, aber von den zwei übrigen verschieden. Wir haben also zwei neue Begriffe, Selbiges oder Identität (ταὐτόν) und Verschiedenes (θάτερον), welche von jenen drei verschieden sind, sich aber nothwendig immer mit ihnen verbinden.

Ein Einzelnes, ohne Vergleichung mit Anderem, **absolut** hingestellt, ist **mit sich selbst identisch** (αὐτὸ ἑαυτῷ ταὐτόν), in Beziehung auf Anderes, **relativ** betrachtet, ist es vom Andern **verschieden** (ἕτερον).

Die beiden Begriffe Selbiges und Verschiedenes sind, wie unter einander, so auch von je einem jener drei verschieden; denn auch das Seiende und Dasselbe oder das Seiende und das Verschiedene sind nicht als Eins zu denken, weil sonst Ruhe und Bewegung als seiend zugleich Dasselbe würden, oder es Verschiedenes geben müßte, was nicht in Beziehung auf ein Anderes verschieden wäre.

Ferner ist Folgendes einleuchtend: Die Bewegung ist **dasselbe** (identisch mit sich selbst), andererseits, sofern sie verschieden ist von der Ruhe und also Theil hat am „**Verschiedenen**“, ist sie **nicht dasselbe**, sowie sie auch „verschieden“ ist und nicht verschieden, seiend und nichtseiend. Die Begriffe der Bewegung und der Ruhe nämlich können nicht mit einander verbunden werden, wohl aber jeder derselben mit dem Begriffe des Seins; in Beziehung auf sich selbst ist also der Begriff der Bewegung ein Seiendes, in Beziehung auf den Begriff der Ruhe ein Nichtseiendes.

1) Es lassen sich überhaupt vier Theile des Verfahrens unterscheiden, worüber besonders zu vergleichen **Stallbaum** zu 253 D. und **Susemihl** a. a. O. S. 304 flg.

Die Begriffe des „Selbigen“ und „Verschiedenen“ bilden nun einerseits unter einander keinen so absoluten Gegensatz wie Ruhe und Bewegung, andererseits kommen beide gleichmäßig der Ruhe wie der Bewegung zu. In der Bestimmung des Selbigen (der Identität) liegt schon die des Verschiedenen, gleichwie in der Bestimmung des Verschiedenen die des Selbigen. Denn das mit sich selbst Identische ist eben, weil es sich selbst gleich ist, ein von allem Anderen Verschiedenes, umgekehrt hat das Verschiedene, eben weil es von Allem außer ihm verschieden ist, ein eigenthümliches Wesen, Gleichheit mit sich selbst. Beide Begriffe, Selbiges und Verschiedenes, bilden eine Vermittlung zwischen dem Gegensatze der Ruhe und Bewegung; denn das Ruhende ist sich selbst gleich und von dem Bewegten verschieden, und mit diesem verhält es sich entsprechend.

Das Sein aber kommt gleichmäßig allen einzelnen Gliedern der beiden Begriffspaare zu und ist somit der allen zu Grunde liegende, auch die einander entgegengesetzten Begriffe mittelbar mit einander verbindende Grundbegriff.

Jeder der fünf Grundbegriffe ist identisch mit sich und verschieden von allen andern, also seiend und auch nichtseiend. Ueberhaupt ist alles Einzelne durch die „Verschiedenheit“ unter einander und vom Sein als solchem nichtseiend, und so vielfach das Uebrige ist, ebenso vielfach muß auch das Seiende selbst als nichtseiend bezeichnet werden. An jedem Begriffe, auch an dem des Seins, ist unzählig viel (ἄπειρον πλήθει) des Nichtseins. Und so erstreckt sich das Nichtsein auf sämmtliche Begriffe ohne Ausnahme, sogar auf das Sein selbst, was gleichermaßen auch vom Sein gilt; denn Alles, als theilhabend am Sein, ist seiend, sogar das Nichtseiende ist seiend.

Hat nun das Nichtseiende nicht weniger Realität als das Seiende, und das Seiende nicht mehr als das Nichtseiende, so ist z. B. das Nicht-Große oder das Nicht-Schöne ebenso gut ein Reelles wie das Große oder das Schöne, und jeder Begriff kann demgemäß als Seiendes und Nichtseiendes aufgefaßt werden: er ist ein Seiendes in Beziehung auf sich, als ein mit sich Identisches, ein Nichtseiendes in Beziehung auf jeden der unzähligen anderen Begriffe, die auf ihn bezogen werden können, und von denen er verschieden ist. Die vorgesetzte Negation, z. B. bei dem Worte nicht-groß, bezeichnet nicht ein Entgegengesetztes, sondern nur ein von dem folgenden Worte Verschiedenes.

Offenbar wird nächst dem Begriffe des Seins der des „Verschiedenen“ am meisten hervorgehoben. Der oberste der fünf Grundbegriffe ist der des Seins. Zu dem Seienden gehört auch das ἕτερον. Dieses ist zerstückelt gleichwie die Wissenschaft. ἡ θατέρου φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη. Die Wissenschaft ist nur eine. (μία μέν ἐστί που καὶ ἐκείνη), aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Theil derselben wird abgesondert und hat seinen eigenen Namen, daher es vielerlei Künste und Wissenschaften giebt. Ebenso ist auch das ἕτερον nur Eins, hat aber viele Theile. Unter dem Nichtseienden nun ist ein jeder Theil des ἕτερον zu verstehen, welcher dem Seienden entgegengestellt wird. τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς (scil. τῆς θατέρου φύσεως) ἀντιτιθέμενον.. αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν (258 E). Da nun das ἕτερον unter das Seiende gehört, so gilt dies auch von seinen Theilen, so daß oben mit Recht behauptet wurde, das Nicht-Große sei nicht weniger reell als das Große u. s. w.

Der Grundbegriff des „Verschiedenen“ ist überhaupt nichts Anderes als der negativ gefaßte Begriff der Relativität; denn wenn ich sage: dieser Gegenstand ist von jenem verschieden, so denke ich allein an das gegenseitige Verhältniß beider, nicht an ihr Wesen. „Verschiedenheit ist“, wie Steinhart[1]) sagt, „einerseits Relation, andererseits Negation, sie drückt das relative Nichtsein aus.“ Die Natur des Andersseins

[1]) a. a. O. S. 464.

oder der Verschiedenheit ist über alles Seiende vertheilt, geht durch alle Begriffe hindurch und macht, als Princip der Trennung der Begriffe, jedes Seiende nach einer andern Seite hin zu einem Nichtseienden. Das Nichtsein ist ein Anderssein, und es kann überhaupt nur von einem relativen, nicht von einem absoluten Nichtsein die Rede sein.

So ist denn über das dunkle Parmenideische Nichtsein Licht verbreitet, und es ist, durch genaue Bestimmung seines Begriffs, an die ihm gebührende, untergeordnete Stelle gesetzt. Schwalbe [1]) giebt das Hauptresultat dieser Untersuchungen folgendermaßen: „Le non-être n'est pas le contraire de l'être ou le néant, c'est quelque chose d' autre, considéré séparément de l'être; cependant il faut que chaque genre, où il y a du non-être, soit en même temps, afin qu'il puisse être ce qu'il est."

Die Relativität des Nichtseins ist nun speciell auch auf dem Gebiete der Sprache anzuerkennen. Aus der Ansicht des Parmenides: das Nichtseiende ist undenkbar und unaussprechlich — und der des Protagoras: man kann nicht falsch denken und so auch nicht Falsches reden — stammt der sophistische Satz: falsche Urtheile sind unmöglich, weil die Begriffe, aus deren Verbindung ein Urtheil entsteht, wirklich und wahr sind. Dieser Satz ist nun nach den obigen Erörterungen über die Verknüpfung der Begriffe nnd über das Verhältniß von Sein und Nichtsein nicht schwer zu widerlegen.

Die διάνοια (das Nachdenken) ist die innere Rede, λόγος (die Rede) der Ausfluß der διάνοια vermittelst der Stimme, δόξα (die Meinung, das Urtheil) ist die Bejahung oder Verneinung, welche κατὰ διάνοιαν vorkommt — δόξα διανοίας ἀποτελεύτησις, endlich φαντασία (Vorstellung) ist die δόξα, welche aus der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) entspringt — die Vereinigung der Wahrnehmung und Meinung. [2]) Demnach fällt überhaupt Reden und Denken zusammen, so daß, was von dem einen, auch vom andern gilt.

Der Satz wird gebildet durch die Verknüpfung (συμπλοκή) von Subject und Prädicat, Hauptwort und Zeitwort (ὄνομα und ῥῆμα). Dies ist die Grundform des Satzes, und der in jedem Prädicate liegende Begriff des Seins erscheint, wie in der Logik, so auch in der Sprache als der das Verschiedene zur Einheit verknüpfende Grundbegriff. Die Relativität des Nichtseins ist auch auf dem Gebiete der Sprache anzuerkennen; denn wer Nichtseiendes als seiend hinstellt, urtheilt zwar falsch, redet aber doch nicht von Etwas, was überhaupt nicht existirt. Die Elemente jedes Urtheils sind wirklich, wenigstens in dem Gedanken, und das falsche Urtheil entsteht nur aus der falschen Verknüpfung derselben. Weder in der Sprache noch in Gedanken giebt es eine absolute Unwahrheit, ebenso wenig wie ein absolutes Nichts denkbar ist. Alles Unwahre ist relativ und besteht aus an sich wahren Elementen.

Ferner: ein jeder Satz ist von einer gewissen Beschaffenheit, entweder wahr oder falsch. Der wahre Satz sagt vom Seienden, daß es ist, der falsche sagt Solches aus, was verschieden ist vom Seienden (ἕτερα τῶν ὄντων), setzt folglich Nichtseiendes als seiend.

Die falsche Rede (Satz) ist mithin zu definiren als eine solche, welche Verschiedenes als Selbiges oder (was das Nämliche besagt) Nichtseiendes als Seiendes aufstellt — θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (263 D). Es giebt einen ψευδὴς λόγος, folglich auch eine ψευδὴς δόξα.

Dieses Alles stimmt mit den vorigen Erörterungen überein. [3])

[1]) Bei Steinhart, Anm. 49 z. d. Gespr. Ich setze die Stelle hierher, weil das ganze Ergebniß nicht leicht kürzer und schärfer gefaßt werden kann.

[2]) Vielleicht möchte das Verhältniß dieser vier Begriffe am richtigsten so gefaßt werden: Aus der αἴσθησις entspringt die φαντασία. Darauf folgt Nachdenken, διάνοια, über das φαινόμενον. Die Vollendung der διάνοια ist die δόξα, das Urtheil. Der δόξα entspricht also λόγος im engeren Sinne, der Satz.

[3]) Nun kann die vorhin unterbrochene Definition wieder aufgenommen werden, denn ebensowohl wie es ψευδῆ giebt, giebt

II.

Für den Wechsel der Dinge das Unwandelbare, für die veränderlichen Erscheinungen ihren beharrlichen Grund zu suchen, das Sein und Wissen an sich zu erforschen, nöthigt ein dem Menschen tief eingepflanzter Trieb. Die Philosophie nun, aus dem reinen Triebe zum Wissen hervorgegangen,[1]) ist die Mutter aller besondern Wissenschaften und hat auch jetzt nicht aufgehört, in steter Wechselbeziehung mit ihnen sie zu lebendiger Einheit zu verbinden.

Was ist das Wissen oder die Wissenschaft? das ist ein Hauptgegenstand der Untersuchung in einer Reihe platonischer Gespräche, und keinen geringen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage giebt der Sophistes. „Daß alles menschliche Handeln auf dem Wissen, alles Denken auf dem Begriffe beruhe, zu diesen Resultaten konnte Plato bereits durch die wissenschaftliche Verallgemeinerung der sokratischen Lehre selbst gelangen,"[2]) was sich in den Gesprächen der ersten, der sokratischen, Periode zeigt. Auf seinen Reisen nun, namentlich in Megara und Italien, wurde Plato mit andern philosophischen Richtungen, sowohl gleichzeitiger als früherer Denker, vertraut, mit denen er sich auseinandersetzen mußte, um die Sokratik zu ihrer wahren Bedeutung zu erheben. Und so erhielt er denn Anregung, die Grenzen des ethischen Philosophirens überschreitend zu den letzten Gründen des Wissens vorzudringen und die von Sokrates aufgestellte Kunst der Begriffsbildung zur Ideenlehre auszubilden. Die Begriffseinheiten als das Bleibende im Wechsel der Erscheinung dialektisch festzustellen, die eigentlichen Grundlagen des Erkennens aufzuzeigen, die Philosopheme der Gegner, ihnen bis zu ihren letzten Wurzeln nachgehend, zu widerlegen, das ist eine Hauptaufgabe insbesondere des Theätetos, Sophistes, Parmenides.

Als die bei weitem hervorragendsten philosophischen Theorien erschienen dem Plato die des Parmenides und des Herakleitos, daher er denn insbesondere sich mit diesen beiden auseinanderzusetzen bemüht ist. Ihre wahren und lebensfähigen Gedanken nahm er auf und verband ihre Gegensätze zu schöner Harmonie.

Der Inhalt des Theätetos ist die Polemik gegen das Princip des absoluten Werdens, speciell gegen die Identificirung des Denkens und der sinnlichen Wahrnehmung[3]) und die Aufstellung eines von dieser unabhängigen Gebietes des Wissens. Die Frage: was ist das Wissen oder die Wissenschaft? zieht sich durch das Gespräch hin. Wir erhalten indeß keine positive Antwort darauf, sondern es wird durch die ganze Untersuchung nur so viel erreicht, daß man nicht Etwas für Wissen hält, was keinen Anspruch hat, dafür zu gelten. Daher ist das Ergebniß des Theätetos als ein hauptsächlich negatives zu bezeichnen.[4])

Es ist jedoch schon von großer Bedeutung, daß die Annahme einer apriorischen Erkenntniß, einer apriorischen Wissenschaft sich als nothwendig gezeigt hat. Diese Wissenschaft ist die Dialektik. Ihr Object ist das Unwandelbare, das wahrhaft Seiende, die Ideen. Die platonische Lehre von den Ideen ist das Product der sokratischen Methode der Begriffsbildung, der heraklitischen Lehre vom Werden und der eleatischen vom Sein. Seinem Lehrer Sokrates verdankte also Plato die Idee des begrifflichen Wissens

---

es auch εἴδωλα und eine τέχνη εἰδωλοποιϊκή oder μιμητική, von welcher die Sophistik eine Unterart ist. Doch sind nach der Aufstellung der εἰδωλοποιϊκή noch fünf Dichotomien nöthig, bis der Sophist gefunden ist, auf welche näher einzugehn unsrer Aufgabe fern liegt.

[1]) Vergl. Arist. Metaph. I, 1. [2]) K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. d. Pl. Ph. 1, S. 489.

[3]) Die Definition ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη ist identisch mit den Philosophemen des Herakleitos und des Protagoras. Der bekannte Satz des Protagoras lautet: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (Theät. 152).

[4]) Vergl. Bonitz, Plat. Stud. S. 73.

dem Herakleitos die Anschauung des Sinnlichen als bloßen Werdens, dem Parmenides die Idee des absoluten Seins. Mit dem Objecte der Dialektik, dem wahrhaft Seienden, beschäftigt sich nun der Sophistes, welcher sich an den Theätetos äußerlich, wie rücksichtlich des Inhalts anschließt. [1]) Im Sophistes werden, wie wir gesehen haben, fünf Grundbegriffe behandelt: Sein, Ruhe und Bewegung, Selbiges und Verschiedenes, und zwar untersucht Plato, ohne auf die wahre Bedeutung und den wesentlichen Inhalt derselben einzugehn, nur die zwischen ihnen möglichen formalen Beziehungen und Verknüpfungen. Welche höhere Bedeutung nun diese Grundbegriffe haben, und wie sie in das platonische System eingreifen, wollen wir im Folgenden zu zeigen versuchen. Es wird sich aber ergeben, daß sie in genauer Beziehung zum Mittelpunkte des platonischen Lehrgebäudes, zur Ideenlehre, stehn.

Plato bekämpft im Sophistes einerseits die Lehre des Parmenides vom einigen und die megarische vom mannichfachen, aber das Gebiet der Veränderung nicht bedingenden Sein, andererseits die des Herakleitos vom absoluten Werden. Der „große" Parmenides, sowie auch die Megariker, nahmen ein ewig ruhendes, Herakleitos und die übrigen Naturphilosophen mehr oder weniger ein bewegtes und werdendes Grundwesen an. Die Ruhe des Seins ist aber nur als ein symbolischer Ausdruck für das ewige, sich selbst gleiche Wesen der höchsten Idee zu betrachten, die Bewegung und das Werden als eine Veränderung und Selbstentäußerung des Urseins, ein Anderssein. [2])

Wir sehen also hier schon die Wichtigkeit der beiden Paare gegensätzlicher Begriffe, der Ruhe und Bewegung, des Selbigen und Verschiedenen, hervortreten: der Idealismus der Eleaten nnd der Realismus der Naturphilosophen erscheint als Gegensatz der Ruhe und Bewegung; in diesem realen Gegensatze liegt aber noch ein anderer, mehr ideeller, welcher für die Dialektik von der größten Bedeutung ist, der des Selbigen und Verschiedenen.

Offenbar geht Plato im Sophistes hauptsächlich auf die eleatische Lehre ein, welcher Plato überhaupt eine weit höhere Bedeutung beilegt als allen übrigen Philosophemen. Dieselbe enthielt aber, wie oben gezeigt wurde, einen inneren Widerspruch, und hierin lag eben ein Keim ihrer Fortbildung. Um ihn zu lösen, mußte das Verhältniß des Seins zum Nichtsein genauer erörtert werden, sowie es von Plato im Sophistes geschehen ist.

Parmenides sagte: es giebt nur ein einiges, ruhendes Sein, ein Nichtseiendes giebt es nicht. Die Megariker, in gewisser Beziehung die Nachfolger des Parmenides, nahmen eine Mehrheit von Seiendem an, ἀσώματα εἴδη. Von diesen sagten sie, sie seien ewig, unbewegt, keiner Gemeinschaft fähig, ständen auch in keiner Beziehung zur Erscheinungswelt.

Indem wir nun zu zeigen versuchen, wie der mangelhafte Idealismus der Eleaten und Megariker zum ächten platonischen fortgeführt wird, werden wir zugleich sehen, wie jene fünf Begriffe in das platonische System eingreifen.

Die Ideen sind nach den Andeutungen, welche Plato in verschiedenen Gesprächen giebt, zu definiren als das Bleibende und Beharrende im Wechselnden, das Eine im Vielen, das Allgemeine im Einzelnen, und zwar sind sie in subjectiver Hinsicht die an sich gewissen, aus der Erfahrung nicht abzuleitenden Principien des Wissens, in objectiver die unveränderlichen Principien des Seins und der Erscheinungswelt, unkörperliche, unräumliche, einfache Einheiten, die stattfinden von dem, was sich irgendwie als selbständig setzen läßt. [3]) Es ist kein von der Idee verlassenes Gebiet des Seins anzunehmen. So

---

[1]) Vergl. Brandis, a. a. O. 2, 1, 207 flg.

[2]) Am klarsten sprach diesen Gedanken Diogenes von Apollonia aus, der in allem besondern Dasein eine ἑτεροίωσις des Urseins fand. s. Steinhart, Anm. 48 z. d. Gespr. [3]) Vergl. Brandis a. a. O. S. 220.

weit das Sein reicht, so weit reichen auch die Ideen. Die Ideenlehre ist zunächst aus dem Bedürfnisse hervorgegangen, das Wesen der Dinge, das, was jedes Ding an sich ist, aufzufinden. [1])

Parmenides stellt die Theorie des ewig ruhenden Seins auf. Die Megariker legen ihren Ideen ebenfalls stete Ruhe bei. Sie halten die Körperwelt und die geistige Welt abstract auseinander, daher sich bei ihnen nicht nur der Dualismus zwischen Körper und Seele, sondern auch zwischen Wahrnehmung und Erkenntniß findet. Das Wahrnehmen ist ihnen nämlich ein rein körperlicher Act. Durch die Wahrnehmung hat der Mensch Gemeinschaft mit dem Werden, der Körperwelt, durch die Erkenntniß mit dem Sein.

Dieses Gemeinschafthaben bedeutet aber nichts Anderes als ein Zusammentreffen, eine gegenseitige Wechselwirkung beider. Die durch das Denken und Erkennen vermittelte Gemeinschaft der Seele mit den Ideen setzt nothwendig eine solche gegenseitige Wechselwirkung voraus, da in dem Acte des Erkennens immer Subject und Object, Erkennendes und Erkanntes, auf einander wirken. Die Idee kann als Object des Erkennens nicht ohne Wirksamkeit gedacht werden, als Wirkendes aber hat sie Leben und Bewegung. Da die Idee erkannt wird, leidet sie (das Erkennen ist ein Thun, das Erkanntwerden ein Leiden), und sofern das Leiden einem durchaus Ruhenden nicht beigelegt werden kann, wird sie bewegt. Wird den Ideen dieses Bewegtwerden nicht ebenso wohl wie das Bewegen beigelegt, kann ein Erkennen nicht stattfinden. [2])

Andererseits darf das vollkommene Sein, das Sein der Ideen, ebenso wenig der Ruhe entbehren; es muß in der Bewegung doch immer bei sich und sich selber gleich bleiben, weil es sonst wiederum der Erkenntniß nicht Stand halten würde. Im Unterschiede vom Wandelbaren müssen die Ideen stets sich selbst gleich bleiben. Das Sein der Ideen vereinigt also in sich beide einander entgegengesetzten Bestimmungen, Ruhe und Bewegung, letztere im activen wie im passiven Sinne.

Der Uebergang aus der Starrheit des eleatischen Idealismus zu dem Leben einer inhaltsvollen und mit der Erscheinung in wesentlichem Verkehre stehenden Ideenwelt ist geschehen. Auch die Verkehrtheit der megarischen Ansicht, nach welcher das reine Sein, die Ideen, in schroffem Gegensatze zur Welt der Erscheinung steht, ist nachgewiesen, indem Plato den Megarikern zeigt, daß ihre eignen Grundsätze sie zur Anerkennung einer Wechselwirkung der idealen und der sinnlichen Welt nöthigen.

Insofern nun die Begriffe Sein, Ruhe und Bewegung je von den beiden andern verschieden, in Beziehung auf sich selbst dagegen dieselbigen, je sich selbst gleich sind, so kommen, wie wir oben sahen, zu jenen noch das Selbige und das Verschiedene.

Parmenides sagte: nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht. Von dem Widerspruche, den dieser Satz enthält, war bereits oben die Rede. Um ihn zu lösen, erörtert Plato genau das Verhältniß des Seins zum Nichtsein, und das Resultat der Erörterung, der Grundgedanke des Sophistes, lautet: das Sein ist nicht ohne das Nichtsein und das Nichtsein nicht ohne das Sein. Das Sein verhält sich zum Nichtsein wie das αὐτό zum ἕτερον.

Das Verhältniß dieser Begriffe an sich ist überaus klar und einfach, wie oben gezeigt ist, und ihre

---

1) Plato stellte seine Ideenlehre auf διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴ περ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Arist. Metaph. 13, 4. Also das Bedürfniß des wissenschaftlichen Erkennens giebt Aristoteles ausdrücklich als Entstehungsgrund der Ideenlehre an.

2) Es ist den Ideen nicht nur überhaupt Wirksamkeit beizulegen, sondern es ist alle Wirklichkeit auf jene Wirksamkeit der Ideen zurückzuführen (s. Brandis a. a. O. S. 295). Die Ideen sind der Grund alles Seins. Weder ein wahres Wissen noch ein wahres Sein ist ohne die Ideen möglich.

Bedeutung für die Dialektik als die Kunst der Sonderung und Vereinigung der Begriffe einleuchtend. Die Begriffe des Selbigen und Verschiedenen stellen nämlich die Form des Gegensatzes überhaupt dar: es sind die allgemeinen Combinationsformeln zwischen allen Begriffen, und dieses gegenseitige Verhältniß der Begriffe als seiender und nichtseiender zugleich, vermöge dessen die Begriffe unter einander geordnet werden, begründet die Kunst der Dialektik, welche zu beurtheilen hat, welche Begriffe mit einander verbunden sein wollen und welche nicht. Es kann nun jener Grundgedanke des Sophistes auch so ausgedrückt werden: die Negation ist Bestimmtheit, umgekehrt ist alle Bestimmtheit der Begriffe, alles Affirmative nur durch Negation, Ausschließung, Gegensatz: der Begriff des Gegensatzes ist die Seele der dialektischen Methode. So war ja auch bei den Definitionen des Sophisten der Gegensatz Eintheilungsprincip, woraus sich die durchweg angewandte Dichotomie erklärt.[1])

So einleuchtend nun auch die Bedeutung der Begriffe des Selbigen und Verschiedenen für die Dialektik ist, so schwierig ist deren Anwendung auf die Ideenlehre.

Wir haben gesehn, daß das ὄν an sich (κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, 250 C) weder Ruhe noch Bewegung ist, sondern Beides in sich vereinigt (μικτὸν ἀμφοῖν, 254 D), daß eben dadurch wieder zwei unzertrennliche Kategorien entstehen, das αὐτό und das ἕτερον (ἕκαστον αὐτῶν τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν, 254 E). Man sollte nun denken, das αὐτό und das ἕτερον wären die Principien der Gegensätze, welche zwischen den Ideen und der Erscheinung obwalten, so daß jene sich zu dieser verhielten wie das αὐτό zum ἕτερον. Hier stoßen wir aber auf eine Schwierigkeit, und wenn Plato das Verhältniß der Dinge zu den Ideen als ein Theilhaben, oder die Dinge als die Abbilder, die Ideen als die Urbilder bezeichnet, so ist damit die Schwierigkeit nur verhüllt, nicht gelöst. Diese liegt nämlich in dem Widerspruche, welcher sich daraus ergiebt, daß Plato einerseits der Erscheinungswelt, dem Gebiete des Werdens, ein Sein beilegt, andererseits die Ideen, diese immer sich selbst gleichen Substanzen, als das allein wahrhaft Seiende annimmt. Nach Timäus (p. 35) entsteht die Welt durch Mischung des Selbigen mit dem Andern, d. i. durch Mischung der Ideen mit der Materie. Wird die Materie aber als ἕτερον bezeichnet, so ist sie den Erörterungen des Sophistes zufolge ebensosehr ein Seiendes wie ein Nichtseiendes. Diese Schwierigkeit verhehlte sich Plato selbst nicht. So klar und unwiderleglich er also auch durch den Begriff des reinen Seins den Gegensatz zwischen Ruhe und Bewegung aufhebt und jenen für unüberwindlich gehaltenen Dualismus löst, so ist doch in dieser Beziehung das platonische System „ein erfolgloses Ringen gegen den Dualismus“.[2])

---

[1]) Vergl. Steinhart a. a. O. S. 463.

[2]) S. Schwegler, Gesch. d. Phil. im Umriß (Stuttg. 1857), S. 55.

Schulnachrichten.

A. Chronik der Schule.

Die wichtigste Veränderung, welche im Laufe des letzten Schuljahres mit der hiesigen Realschule vorgegangen ist, besteht darin, daß dieselbe durch Verfügung Sr. Excellenz, des Herrn Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten vom 11. Juni 1861 als eine Realschule erster Ordnung anerkannt, und in Folge davon am 7. September pr. durch die Königlichen Commissarien, Herrn Provinzial-Schulrath Dr. Mützell und Herrn Consistorialrath Striez, aus dem Ressort der Königlichen Regierung zu Potsdam in dasjenige des Königlichen Schul-Collegii der Provinz Brandenburg zu Berlin in feierlicher Weise übergeführt worden ist.

Dadurch sind unsere Zöglinge in mehreren Beziehungen den Gymnasialschülern gleichgestellt, und für die Schule sind erweiterte Rechte gewonnen, welche in Gemäßheit der Unterrichts- und Prüfungsordnung der Realschulen vom 6. October 1859 in Folgendem bestehen: „Die mit dem Zeugniß der Reife versehenen Abiturienten der Realschulen erster Ordnung werden zu den höheren Studien für den Staatsbaudienst und das Bergfach zugelassen. Dieselben sind, wenn sie mit Aussicht auf Avancement in die Armee eintreten wollen, von Ablegung der Portepeefähnrichsprüfung dispensirt. Zum Supernumerariat bei der Verwaltung der indirekten Steuern, und ebenso als Applikanten für den Militair-Intendanturdienst werden sie zugelassen, wenn sie die Prima mindestens ein Jahr lang mit gutem Erfolg besucht haben. Ein Zeugniß der Reife für Prima befähigt sie zum Civilsupernumerariat bei den Provinzial-Civilverwaltungsbehörden, desgl. zur Annahme als Civil-Aspiranten bei den Proviantämtern. Zum einjährigen freiwilligen Militairdienst werden sie angenommen, wenn sie mindestens ein halbes Jahr in Secunda gesessen und an dem Unterricht in allen Gegenständen Theil genommen haben. Zur Aufnahme in die obere Abtheilung der Königl. Gärtner-Lehranstalt zu Potsdam bedürfen sie eines Zeugnisses der absolvirten Tertia."

Um jedoch die Aufnahme der Schule in die erste Ordnung zu erreichen, mußte die Stadt vorher erst sich zu mehrfachen Geldbewilligungen bereit erklären, und wir fühlen uns für die Municicenz der städtischen Behörden, womit dies geschehen, zum größten Danke verpflichtet. Abgesehen von dem Bau eines neuen Realschulhauses, zu welchem am 7. September v. J. in feierlicher Weise der Grundstein gelegt wurde, und dessen Bau seit dieser Zeit, so weit es die Witterung erlaubte, rüstig fortschritt, wurden, wie im vorletzten, so auch im letzten Jahre den meisten Lehrern der Anstalt Gehaltszulagen gewährt, und dadurch das Diensteinkommen derselben auf die Höhe gebracht, welche zwischen den vorgesetzten Staats- und den städtischen Behörden verabredet war. Ferner wurden abermals erhebliche Summen zur Anstellung neuer Lehrer ausgeworfen und der Etat der Realschule für das Jahr 1862 im Ganzen auf 7160 Thlr. normirt, zu deren Beschaffung die Kämmereikasse einen Zuschuß von 3490 Thlr. liefert.

Seitens der vorgesetzten Staatsbehörden wurde der Schule ebenfalls manche erfreuliche und von dem Lehrer-Collegium dankbar anerkannte Aufmunterung zu Theil. Denn abgesehen von den weiter unten zu